MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80285-5

AUTHOR:

LOSMENT, MAX

TITLE:

ZUR RELIGIONS-
PHILOSOPHIE

PLACE:

KONIGSBERG

DATE:

1907

Master Negative #

91-80285-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Dissertation

193KF Lösment, Max
Z9 Zur religionsphilosophie Kants
Q
Königsberg 1907

No 1 of a vol of dissertations

Restrictions on Use:

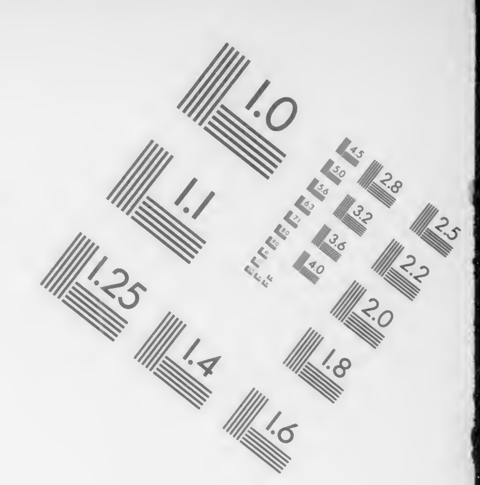
TECHNICAL MICROFORM DATA

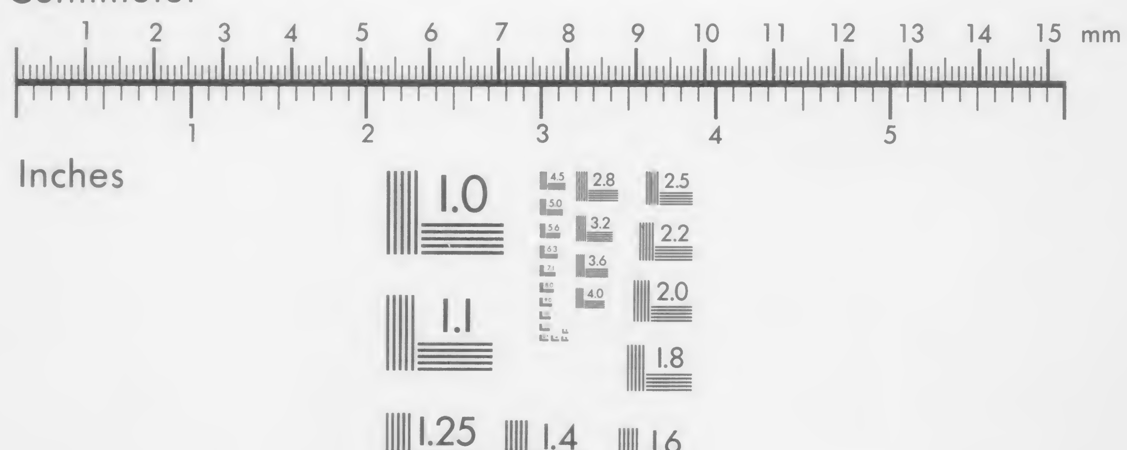
FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-27-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

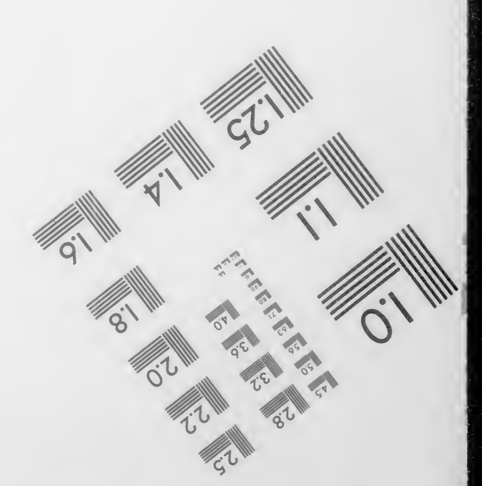


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Zur Religionsphilosophie Kants.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät

der

Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr.

vorgelegt von

Max Lösment,
aus Tilsit.

Königsberg i. Pr.
Buch- und Steindruckerei von Otto Kümmel.
1907.

Mit Erlaubnis
der philos. Fakultät verkürzter Abdruck.

Referenten { Prof. Dr. Walther u.
Prof. Dr. Meumann.

Inhalt.

Berichtigungen:

Seite 5 ist I zu streichen.

Seite 8 Z. 12 v. u. lies Autonomie statt Antinomie.

Die „Religion i. d. Gr. d. bl. Vernunft“ ist zitiert nach der 2. Aufl. v. Hartenstein.

I. Beurteilung der religionsphilosophischen Problemstellung Kants.

1. Skizzierte Darstellung des Kant'schen Problems.

Der feste Punkt, von dem Kant bei der Stellung des Problems ausgeht, den er immer wieder bei seiner Abhandlung heranzieht und auf den er schliesslich bei der Lösung zurückkommt, ist die unumstössliche Tatsache des Sittengesetzes in der menschlichen Vernunft. Das Sittengesetz ist keine willkürliche Annahme, die eines zureichenden theoretischen Beweises bedarf, sondern eine schlechthin und allgemein geltende Voraussetzung, d. i. ein praktisches Postulat. Als solches hat es seine wohlbegründete objektive Realität.

In der absoluten Forderung: Handele stets nur aus Pflicht! besteht das Wesen der Moral. Dieses Pflichtgebot gilt durch sich selbst und bedarf daher keiner besonderen Motivierung. Die Erhabenheit des Sittengesetzes gebietet durch sich selbst und bedarf daher auch nicht, um seinem Gebot erst Nachdruck und Wirkung zu verschaffen, der Vorstellung eines heiligen, allmächtigen Wesens. Die Tatsache des Sittengesetzes darf keineswegs aus dem zugleich in aller Bewustsein

existierenden Gottesbegriffe erklärt werden. Der Gottesbegriff ist vielmehr erst das selbständige Produkt einer Überlegung des moralischen Bewustseins. Die menschliche Schwäche nimmt Anstoss an einem durch sich selbst unbedingt gebietenden Gesetze und kommt daher in dem Bestreben, das hieraus entstandene Hindernis für die moralische Entschliessung zu beseitigen, notgedrungen auf den Gedanken eines göttlichen, moralischen Gesetzgebers. Hiermit ist die religiöse Perspektive eröffnet. Die Religion ist erst aus dem moralischen Bewustsein herausgewachsen und deshalb keine für sich unbedingt geltende Erscheinung. Sie hat zwar ihr eigenes konstitutives Element, nämlich die Vorstellung eines Gottes und die der Unsterblichkeit, ihr regulatives Prinzip bleibt aber stets das moralische Bewusstsein. Das religiöse Bewusstsein kann neben dem moralischen für sich keine ursprüngliche Besonderheit in Anspruch nehmen, es ist vielmehr nur eine abgeleitete und umgeschaffene Form des apsiori moralischen Bewusstseins. Das religiöse Bewusstsein ist die empirische Form des rein moralischen Bewusstseins, das als solches ein intelligibeles ist.

Die ursprüngliche Form des religiösen Bewusstseins bildet der reine Religions- oder blosse Vernunftglaube. Er ist ein reiner Religionsglaube, weil in ihm das moralische Prinzip, das der Gegenstand des reinen Glaubens ist, unter dem religiösen Gesichtswinkel noch rein enthalten ist. Er ist ein blosser Vernunftglaube, weil die religiöse Motivierung des moralischen Gesetzes keine partikuläre und willkürliche ist, sondern durchaus

dem allgemeinen Bedürfnisse unserer empirischen Vernunft entspricht. Ihrem Wesen nach, rein intellektuell betrachtet, ist die menschliche Vernunft eine rein moralische. Ihrer Erscheinung nach, bloss empirisch betrachtet, ist sie eine religiöse. Was unsere Vernunft in Ansehung ihres intelligibelen Charakters anlangt, so ist ihr einziges konstitutives Element das moralische Prinzip. Was dagegen unsere Vernunft in Ansehung ihres empirischen Charakters betrifft, so gehört zu ihrem Bestande nicht nur das moralische Prinzip, sondern auch die praktischen religiösen Ideen. Die Begriffe: Gott und Unsterblichkeit sind Postulate unserer praktischen Vernunft. Das dritte Postulat, die Idee der Freiheit ist keine spezifisch religiöse Idee, sondern eine moralische.

Es ist nun durchaus nicht gleichgültig, wie die Anordnung dieser verschiedenen Elemente in unserem Bewusstsein stattfindet. Das religiöse Moment ist zwar formell dem moralischen Prinzip übergeordnet, d. h. alles was im moralischen Sinne gut ist, ist auch zugleich im religiösen Sinne gut, materiell aber ist es dem moralischen Prinzip untergeordnet, d. h. etwas ist im religiösen Sinne erst gut, wenn es auch gleichzeitig im moralischen Sinne gut ist, oder mit anderen Worten: Es gibt keine moralisch gute Handlung, die nicht auch zugleich religiös gut wäre. Alle moralisch guten Handlungen können eine religiöse Beziehung erleiden, ohne darum an ihrem moralischen Werte zu verlieren. Das ist z. B. der Fall, wenn das, was aus blosser Pflicht getan wird, auch gleichzeitig als dem göttlichen Willen entsprechend vorgestellt wird. Abgesehen von dem moralischen Prinzip

aber, sind religiöse Handlungen als solche möglich, die gleichzeitig als moralische unzulässig sind, das ist z. B. der Fall, wenn eine Handlung mit gänzlicher Beiseitelassung des moralischen Prinzips nur in Beziehung zu Gott gebracht wird, also bei einer Kultushandlung, die selbst Zweck ist. Bei einer Handlung also, die moralisch zulässig sein soll, darf wohl von der religiösen Beziehung abgesehen werden, ohne dass sie dadurch auch aufhört, religiös statthaft zu sein, nie aber darf bei einer Handlung, die religiös statthaft sein soll, von der Beziehung auf das moralische Prinzip abgesehen werden, weil sie dadurch aufhört, moralisch zulässig zu sein. Jede religiös statthafte Handlung muss aber darum auch als moralische zulässig sein, weil sonst ein prinzipieller und unauflöslicher Widerspruch in unserer Vernunft zu konstatieren wäre, der den Wert alles menschlichen Handelns überhaupt zweifelhaft machte. Der reine Religionsglaube vermeidet also dadurch, dass er den Glauben an die Antinomie und Monarchie des sittlichen Prinzips in der menschlichen Vernunft rein in sich schliesst, den unheilvollen Konflikt zwischen dem sittlichen und religiösen Urteil und entspricht dadurch dem tiefgewurzelten Streben unserer Vernunft nach Einheit in der Fixierung aller Werte. (127) „Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Prinzipien, von deren einem oder dem andern anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, sofern sie das Urbild als in Gott befindlich, und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es, als in uns befindlich, beidemal aber sofern sie

es als Richtmass unseres Lebenswandels vorstellt; und die Antinomie ist also nur scheinbar.“

Wenn nun der blosse Vernunftglaube in der Welt allgemein herrschen würde, so wäre durch die obige Erörterung das Verhältnis der Moral zur Religion durchaus klargestellt. Das ist aber leider nicht der Fall. Der Religionsglaube ist in seiner Reinheit fast nirgends in der Erfahrung anzutreffen, vielmehr erscheint er hier allgemein in der Form der Popularisierung. Dadurch ist seine ursprüngliche Gestalt nicht unwesentlich verändert und verfälscht worden. Die populäre Form des reinen Religionsglaubens ist der Offenbarungsglaube. Es wird daher nicht zu umgehen sein, den Religionsglauben in seiner populären Gestalt als Offenbarungsglaube von neuem zum moralischen Glauben in Beziehung zu bringen.

Der Offenbarungsglaube unterscheidet sich von dem blossen Vernunftglauben in doppelter Weise und zwar sowohl seiner Form als auch seinem Inhalte nach. Der Unterschied in der Form des Glaubens ist wiederum ein zweifacher, nämlich einmal, was seine Entstehung und dann was seine Mitteilbarkeit betrifft. Während die Entstehung des blossen Vernunftglaubens eine in der menschlichen Vernunft a priori befindliche und daher allgemein verbreitete und anerkannte Tatsache, nämlich die des Sittengesetzes zu ihrem allein zureichenden Grunde hatte, so ist die Ursache des Offenbarungsglaubens ein geschichtliches Faktum, dem ein übernatürlicher Ursprung zugeschrieben wird. Seiner Entstehung nach ist daher der Offenbarungsglaube ein

übernatürlicher im Gegensatz zum blossen Vernunftglauben, der ein natürlicher ist. Dieser Unterschied bezieht sich nur auf die Art ihrer Entstehung, sie sind aber auch in bezug auf die Zeit ihrer Entstehung von einander zu unterscheiden. Nämlich rein logisch geurteilt, steht zwar der blosse Vernunftglaube dem Offenbarungsglauben in der Zeit voran, und der Offenbarungsglaube stellt nur eine nachherige Trübung und Fälschung des ursprünglichen blossen Vernunftglaubens dar; psychologisch aber geurteilt, ist der Offenbarungsglaube der frühere, weil er eine niederere Kulturstufe voraussetzt und der blosse Vernunftglaube erst das reife Erzeugnis langer, ernster geistiger Arbeit ist, die nur einer hohen Kulturstufe eigen ist. Was nun den Unterschied zwischen dem blossen Vernunftglauben und dem Offenbarungsglauben der Form nach hinsichtlich ihrer Mitteilbarkeit anlangt, so ist er ein folgender. Der blosse Vernunftglaube brauchte eigentlich niemandem mitgeteilt zu werden, weil ein jeder von selbst darauf kommen kann. Die allgemeine Tatsache des Sittengesetzes bringt bei einigem Nachdenken einen jeden mit Notwendigkeit auf die religiösen Postulate, die Vorstellungen Gottes und der Unsterblichkeit, die in richtige Beziehung zu dem Gebot der Pflicht gebracht, die Eigentümlichkeit des blossen Vernunftglaubens ausmachen. Lässt es nun trotzdem die menschliche Schwäche wünschenswert erscheinen, dass die Bekanntwerdung und Ausbreitung des reinen Religionsglaubens durch Mitteilung unterstützt und beschleunigt werde, so kann doch ein jeder, selbst bei ganz geringem theoretischen Vernunftgebrauch von

seiner Wahrheit völlig überzeugt werden. Anders dagegen verhält es sich mit dem Offenbarungsglauben. Es liegt schon in der Bezeichnung Offenbarungsglaube, dass auf ihn niemand von selbst kommen kann, er muss vielmehr geoffenbart werden. In der Regel pflegt dies durch wunderbare Geschehnisse vor sich zu gehen, die einen bis dahin unbekannten religiösen Gedanken offenbaren und die darum der Einwirkung eines himmlischen Wesens zugeschrieben werden.

Dieser religiöse Gedanke kann nun zwar der geheimnisvollen Ereignisse wegen, die sich mit seiner Entstehung verknüpfen, für denjenigen, der diese mystischen Vorgänge selbst miterlebte, durchaus überzeugend sein. Für die Späteren und Entfernten aber, an die die Mitteilung dieser religiösen Offenbarung gelangt, ist sie keineswegs immer von überzeugender Kraft. Vielmehr wird dies nur dann der Fall sein, wenn die Hörer dieser himmlischen Botschaft sich noch auf einer solch' tiefen Kulturstufe befinden, dass ihnen die Annahme eines Wunderglaubens durch kritische Bedenken noch nicht erschwert, oder gar unmöglich gemacht ist. Die kritischen Bedenken aber, die sich gegen seine Annahme richten, sind folgende. Einmal betreffen sie den Offenbarungsglauben in seiner Eigenschaft als historischen Glauben und dann in seiner Eigenschaft als Wunderglauben.

Jeder Glaube an eine Historie beruht auf ihrer Bezeugtheit. Nun aber ergibt sich aus dem Charakter einer historischen Nachricht, dass sie immer nur bis zu einem gewissen Grade zuverlässig ist. Darum ist jede geschicht-

liche Überlieferung von vorne herein nur von relativer Glaubwürdigkeit, also auch die Mitteilung einer heiligen Geschichte. Während indessen das Bedenken der relativen Glaubwürdigkeit, auf alle historischen Berichte seine Anwendung findet, liegt gegen den Offenbarungsglauben noch ein besonderes, viel schwerer wiegendes Bedenken vor, das nämlich, dass der Offenbarungsglaube zu seinem Gegenstande keinen gewöhnlichen geschichtlichen Vorgang hat, dessen Kausalität durch Vergleichung mit analogen Ereignissen möglich und daher verständlich ist, sondern dass er gerade den Glauben an eine wunderbare Geschichte darstellt, deren ursächlicher Zusammenhang uns in undurchdringlichem Dunkel liegt. Aus diesen Gründen ist die Mitteilbarkeit des Offenbarungsglaubens eine bloss hypothetische, es muss nämlich immer dabei die stillschweigende Voraussetzung gemacht werden, dass sich die Personen, an die die Mitteilung gelangen soll, noch im Zustande gänzlicher Unkritik und Naivität befinden; die Mitteilbarkeit des blossen Vernunftglaubens dagegen ist eine durchaus kategorische, sie bedarf keiner besonderen Umstände.

Von noch grösserer Bedeutung für die richtige Bestimmung des Verhältnisses zwischen blossem Vernunft- und Offenbarungsglauben als der eben erörterte Unterschied zwischen ihnen ihrer Form nach, ist die gänzliche Verschiedenheit ihres beiderseitigen Inhaltes.

Der blosse Vernunftglaube ist dem Inhalte nach im Wesentlichen identisch mit dem rein moralischen Glauben. Er ist wie dieser der unerschütterliche Glaube an die unbeschränkte und unbedingte Verbindlichkeit des

moralischen Gesetzes. Er unterscheidet sich nur darin von dem reinen moralischen Glauben, dass er die Gültigkeit des moralischen Gesetzes durch die religiösen Postulate des Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele motiviert, während dem rein moralischen Glauben die Tatsache des Sittengesetzes an sich unbekümmert um die Motivierung der moralischen Forderung genügt, um allgemeine Geltung zu haben. Der rein moralische Glaube weist sogar in seiner erhabenen Strenge jeden Versuch einer Begründung der Rechtmässigkeit des sittlichen Anspruchs als eine Schmälerung des Ansehens des sittlichen Pflichtgebotes rücksichtslos von sich. Während also der blosse Vernunftglaube mit dem rein moralischen Glauben dem Inhalte nach in der Hauptsache übereinstimmt, so ist dies zwischen dem rein moralischen Glauben und dem Offenbarungsglauben durchaus nicht der Fall. Der Offenbarungsglaube braucht zwar in principio der Forderung des Sittengesetzes nicht stets zu widersprechen, dadurch aber, dass er vor allem der Glaube an die übernatürliche, unmittelbare Kundmachung des göttlichen Willens ist, tut er dies doch immer in consequentia.

Denn während auf die Frage: „wie Gott verehrt sein wolle?“ der blosse Vernunftglaube die bestimmte Antwort gab: „bloss moralisch!“, ist die Antwort des Offenbarungsglaubens darauf: „vornehmlich kultisch!“ Der bloss Vernunftgläubige war sich seiner natürlichen Schranken inne, er wusste, dass er nur auf Seinesgleichen, also auf Menschen, nicht aber auch auf übersinnliche Wesen, also auf Gott selbst, Einfluss haben könne; er

konnte daher Gott auch nur moralisch dienen, d. h. seine rein menschlichen Pflichten so auffassen, als ob es göttliche Gebote wären. Für den Offenbarungsgläubigen dagegen ist diese natürliche Schranke gefallen. Da er von der Möglichkeit der direkten Einwirkung Gottes auf Naturwesen überzeugt ist, ist es nur folgerichtig, dass er auch umgekehrt die Möglichkeit direkter Einwirkung von Naturwesen auf Gott behauptet. Diese Verbindung zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt wird für den Offenbarungsgläubigen im Kultus tatsächlich hergestellt. Während es für den bloss Vernunftgläubigen gottesdienstliche Handlungen nur im weiteren Sinne gab, nämlich insofern die rein menschlichen Pflichten gleichzeitig als göttliche Gebote vorgestellt wurden, gibt es nun für den Offenbarungsgläubigen gottesdienstliche Handlungen im engeren Sinne, die man einen besonderen Hofdienst Gottes nennen kann. Daher ist der Offenbarungsglaube „eine Religion der Gunstbewerbung“, im Gegensatz zum blossen Vernunftglauben, der die „Religion des guten Lebenswandels“ ist. Das Prinzip des Kultus ist aber dem Prinzip der Moral diametral entgegengesetzt. Das moralische Gesetz ist ein strenger und unbestechlicher Richter, der nur den Menschen gerecht spricht, der aus lauterer Pflicht handelt. Der Mensch aber, der sich dem persönlichen Hofdienst Gottes widmet, rechnet auf die Parteilichkeit und Bestechlichkeit des göttlichen Sinnes. Anstatt sich des göttlichen Wohlgefallens durch einen moralischen Lebenswandel würdig zu zeigen, versucht er es, sich die Gunst Gottes durch kriecherische Untertanendienste zu erschleichen und handelt damit dem Gebot der Pflicht direkt zuwider.

Es besteht demnach zwischen dem blossen Vernunftglauben und Offenbarungsglauben eine ernsthafte Antinomie, deren Lösung um jeden Preis versucht werden muss, weil das sittliche Bewusstsein in sich keinen prinzipiellen Widerspruch duldet. Da dieser Gegensatz ein kontradiktorischer ist, kann er nur so beseitigt werden, dass das eine seiner Glieder im Interesse des anderen geopfert wird. Das moralische Gesetz ist aber ein kategorisches und darf daher unter keinen Umständen preisgegeben werden. Demnach ergiebt sich als die einzig mögliche Lösung dieser Antinomie, dass dem Prinzip des Kultus jeder Anspruch auf Rechtmässigkeit genommen wird. Dies geschiebt, wenn der Offenbarungsglaube als Religionswahn, und der blosse Vernunftglaube als die wahre Religion mit dem Kopfe erkannt und mit dem Herzen bekannt wird.

Beim Offenbarungsglauben sind zwei von einander wesentlich verschiedene Etappen zu unterscheiden. Auf der ersten Etappe ist er der Glaube an historische Fakta, die zwar als solche immer der Vergangenheit angehören, deren Eintreten aber noch dem Bewusstsein der Gläubigen gegenwärtig ist. Auf der zweiten Etappe ist er der Glaube an historische Fakta, deren Aktualität soweit in der Vergangenheit zurückliegt, dass sie keinem Gläubigen mehr ein Gegenstand lebendiger Erinnerung sein kann. Im ersten Stadium ist der Offenbarungsglaube historischer Glaube im unmittelbaren Sinne, im zweiten Stadium dagegen nur im mittelbaren Sinne. Im ersten Falle ist der

historische Glaube ein lebendiger und ursprünglicher, im zweiten Falle ist er ein abgeleiteter und toter. Das erste Mal sind nur die Fakta historisch, d. h. vollendet und vergangen, der Glaube daran aber noch aktuell, d. h. noch in gegenwärtiger Entfaltung begriffen. Das zweite Mal ist auch bereits der Glaube an die historischen Fakta historisch geworden, d. h., das, was ihn ursprünglich entfachte, die lebendige, unmittelbare Erinnerung an die in Betracht kommenden Ereignisse ist nicht mehr vorhanden und er muss daher, um nicht gänzlich und für alle Zeit zu erlöschen, beständig mit besonderen Mitteln geschürt werden. Das System dieser Mittel heisst Kirche. Ein solcher Offenbarungsglaube, der kein ursprünglicher Glaube an solche heiligen Geschichten mehr ist, die dem religiösen Bewusstsein noch unmittelbar gegenwärtig sind, sondern der der Mitteilung der Kirche bedarf, kann auch Kirchenglaube genannt werden. Während der ursprüngliche Offenbarungsglaube noch individuell war und daher bestimmter Formulierungen von allgemeiner Verbindlichkeit entbehrte, besteht seine sekundäre Form, der Kirchenglaube in bestimmten, schriftlich- fixierten Satzungen, die universelle Gültigkeit beanspruchen. Der ursprüngliche, impulsive Offenbarungsglaube wurde von dem Einzelnen frei erwählt oder verworfen, je nach dem für ihn die heiligen Tatsachen überzeugend waren oder nicht. Der statutarische Kirchenglaube dagegen stellt es nicht mehr in das Belieben des Einzelnen, seine Satzungen anzunehmen oder zurückzuweisen, sondern verlangt von jedermann ohne Unterschied unbedingten Gehorsam. Der Kirchenglaube ist daher Autoritätsglaube, d. i. ein durch

Macht erzwungener Glaube, im Gegensatz zum ursprünglichen Offenbarungsglauben, der ein durchaus freiwilliger ist. Das Verhältnis des statutarischen Kirchenglaubens zum blossen Vernunftglauben ist demnach ein noch weit ungünstigeres als das des ursprünglichen Offenbarungsglaubens zum blossen Vernunftglauben. Zu dem bestehenden prinzipiellen Widerspruch zum moralischen Prinzip, das den blossen Vernunftglauben im Wesentlichen bestimmt, tritt noch ein neues, schwerwiegendes, moralisches Bedenken hinzu. Der erzwungene Kirchenglaube ist nämlich für das Gewissen eine unerträgliche Last und verderbliche Gefahr zugleich. Die Gewissen werden durch die Zumutung an Satzungen zu glauben, gegen die sich ihr besseres Wissen empört, ungemein beschwert und kommen dadurch, wenn sie nicht dazu imstande sind, sich dem allgemeinen Machtgebot öffentlich zu widersetzen, zugleich in die sittliche Gefahr, den Glauben, den sie freiwillig nicht bekennen können, aus Klugheit zu heucheln.

Das Resultat kann nun kurz dahin zusammengefasst werden. Zwischen dem reinen moralischen Glauben (dem Glauben an die unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes) und dem blossen Vernunftglauben (der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) besteht in Wahrheit keine Antinomie.

Beide Glaubensarten sind nebeneinander nicht nur denkbar, sondern sie finden auch eine jede in der andern erst ihre notwendige beiderseitige Ergänzung. Dagegen besteht eine wirkliche Antinomie zwischen dem rein moralischen Glauben und dem Offenbarungsglauben,

dessen Konsolidierung der statutarische Kirchenglaube darstellt. Die praktischen Konsequenzen hieraus sind folgende. Voraussetzung ist der Satz: zwischen Moral und Religion darf keine ernsthafte Antinomie stattfinden. Folglich ist der blosse Vernunftglaube die wahre Religion, der die Zukunft gehört und der Offenbarungsglaube ein gefährlicher Religionswahn, der im Interesse der Sittlichkeit auf das Bestimmteste bekämpft werden muss.

---

2. Beurteilung der Kantischen Religionsphilosophie.

Die Kantische Lösung des religions-philosophischen Problems ist von Späteren nachdrücklich angefochten worden. Es erhebt sich daher hier die Frage: mit welchem Recht ist dies geschehen?, oder: worin liegen die Schwächen der Lösung Kants? Es ist daher nötig auf die Kantische Problemstellung noch näher einzugehen.

A. Inwiefern sind Religion und Moral Gegenstände des Erkennens?

a) Das radikale Böse.

Die Frage nach der Erkennbarkeit des radikalen Bösen ist gleichbedeutend mit der Frage nach seinem Ursprunge. Unter Ursprung ist die Abstammung einer Wirkung von einer solchen Ursache zu verstehen, die ihrerseits nicht wiederum Wirkung einer Ursache von derselben Art ist. Ursprung als schlechthin erste Ursache ist zwar undenkbar, wohl aber ist vorstellbar die erste Ursache einer, durch bestimmte Art Kausalwirkung unter

einander verknüpften langen Reihe von Erscheinungen als Wirkung einer spezifisch ganz andersartigen Ursache. Eine solche erste Ursache, die eine spezifisch neue Periode von aufeinander folgenden Ursachen und Wirkungen einleitet, wird Ursprung genannt. Ursprung giebt es nun in doppeltem Sinne, entweder als Vernunft- oder als Zeitursprung. In der ersten Bedeutung wird bloss das Dasein der Wirkung betrachtet, in der zweiten das Geschehen derselben. Im ersten Falle kommt es nur auf die Tatsächlichkeit der Wirkung an, im zweiten auf den Vorgang der Wirkung. Das erste Mal ist die Wirkung bloss als möglich in der Vernunft vorgestellt, das zweite Mal wird eine wirkliche Begebenheit verstanden, deren Ursache in die Zeit fällt. Es leuchtet nun ein, dass der Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur nicht im zweiten Sinne, als wirkliche Begebenheit in der Zeit gedacht werden kann: denn in der Zeit muss jede böse Handlung auf ihre Naturursache bezogen werden. Dann aber wäre das Böse Naturwirkung und als solche, wie jede andere Naturwirkung, in sittlicher Beziehung gleichgültig, d. h. unzurechnungsfähig. Soll das Böse dem Menschen zugerechnet werden, so muss es seine Tat sein, d. i. seine freie Handlung und keine Naturwirkung; denn diese ist bedingt. Den Zeitursprung einer freien Handlung zu suchen ist daher ein Widerspruch; denn in der Zeit giebt es nur Naturursachen und Naturwirkungen, deren Beziehung zu einander ausnahmslos das Naturgesetz des Grundes und seiner Folge ausmacht. Wenn aber das Böse im Menschen zugerechnet werden soll, muss es als zufällig betrachtet

werden, d. h. es muss in Ansehung seines Ursprunges auf die moralische Beschaffenheit des Menschen, die den Gebrauch der Freiheit voraussetzt, bezogen werden. Die moralische Beschaffenheit des Menschen aber ist sein itelligibeler Charakter, der nur in der Vernunft vorgestellt werden und nie als Begebenheit in der Zeit erfahren werden kann. Daher ist der Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur eine blosse Vernunftvorstellung und keine Zeitbegebenheit.

Nach dieser Darstellung vom Ursprunge des Bösen ist es unmöglich, die Verbreitung und Fortsetzung des Bösen durch alle Glieder der menschlichen Gattung so vorzustellen, als ob es durch Vererbung durch unsere ersten gemeinsamen Eltern auf alle Menschen gekommen sei, sei es nun durch Erbkrankheit, wie die Mediziner, oder durch Erbschuld, wie die Juristen, oder durch Erbsünde, wie die Theologen wollen. Denn hierbei ist das Böse nur immer Naturwirkung, die auf ihre Naturursache zurückgeführt wird und daher unzurechnungsfähig. Das wirkliche Böse gegebener Handlungen muss vielmehr seiner inneren Möglichkeit nach in Ansehung der Freiheit des Menschen erklärt werden. Die Freiheit des Menschen setzt ursprünglich bei ihm den Zustand der Unschuld voraus. Wie aber der ursprünglich unschuldige Mensch böse werden konnte, entzieht sich aller Einsicht. „Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“ (S. 137, Z. 4 v. u.) Diese schliessliche Unbegreiflichkeit des Ursprunges des Bösen im Menschen drückt auch die Schrift dadurch aus, dass sie den

Menschen, der anfänglich unschuldig war, durch einen anderen Geist zum Bösen verführt werden lässt. Wobei dann die Frage entsteht: woher kommt das Böse jenes Geistes?

b) Die moralische Anlage.

Wäre nun der Mensch radikal böse, ohne dass für ihn die Möglichkeit bestände, sich zu bessern, so wäre das Böse bei ihm Naturnotwendigkeit und dürfte ihm im moralischen Sinne nicht zugerechnet werden. Aus dem Begriffe des moralisch Bösen folgt die logische Möglichkeit für die Verwirklichung des moralischen Lebenswandels. Die Begriffe des moralisch Bösen und des moralisch Guten sind korrelativ, sie bedingen sich gegenseitig. Die Möglichkeit des moralischen Lebenswandels als bloss logische aber bliebe eine ungewisse, weil dabei die Voraussetzung gemacht wird, dass der Begriff eines Dinges auch sein Dasein bedeute. Wir fragen uns daher: wie ist es möglich, dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache? Das scheint aber alle unsere Begriffe zu übersteigen; „denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“ (S. 139, Absch. 2.) Wenn wir uns nun aber vergegenwärtigen, dass der Mensch ursprünglich seiner Anlage nach gut war und dann böse geworden ist, wie wir oben eingestehen mussten, dass also ein ursprünglich guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat, so müssen wir zugeben, dass dies ebenso unbegreiflich ist; daher kann auch die entgegengesetzte Möglichkeit, dass der Mensch nun sich wieder vom Bösen zum Guten wende, nicht bestritten werden. Damit ist die

theoretische Möglichkeit des moralischen Lebenswandels erwiesen. Die theoretische Möglichkeit aber ist ebenso wie die logische eine hypothetische. Ausschlaggebend allein ist die praktische Möglichkeit. Diese soll nun aufgezeigt werden. Auszugehen ist von dem Satze: der Mensch ist von Natur radikal böse. Dieser Satz steht durchaus fest. Wenn nun damit gesagt wäre: in der menschlichen Natur giebt es nur Böses, ausser und neben diesem Bösen hat nichts anderes mehr in ihr Raum und Bestand, so wäre die praktische Möglichkeit des moralischen Lebenswandels allerdings undurchführbar. Dem ist aber nicht so; denn neben dem Bösen im Menschen ist „ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übriggeblieben". (S. 139, Z. 3 v. u.) Dieser Keim des Guten muss der Selbstliebe entgegengesetzt sein, weil sie, als Prinzip aller unserer Maximen angenommen, „gerade die Quelle alles Bösen ist". (S. 140, Z. 1.) Dies ist vielmehr: „die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt". Wenn wir diese moralische Anlage in unserer Seele genügend ins Auge fassen, können wir nicht aufhören, sie „mit der höchsten Bewunderung zu betrachten". Durch die Idee dieser moralischen Anlage in uns werden wir, von der Natur durch soviel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich weit über diese Bedürfnisse erhoben und von ihnen unabhängig gemacht. Obwohl uns das Leben nur im Genusse dieser natürlichen Bedürfnisse allein wünschenswert erscheint, so halten wir uns doch selbst des Daseins für unwürdig, wenn wir diesem Genusse „einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft

mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheissen noch zu drohen". (S. 143, Absch. 2.) Die Idee des moralischen Lebenswandels „hat daher in praktischer Beziehung ihre Realität vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft". (S. 157, Z. 3.) Die Möglichkeit, ein dem moralischen Gesetze gemässer Mensch zu sein, braucht deshalb auch nicht erst bewiesen zu werden. Die Anwendbarkeit eines blossen Naturbegriffs hängt allerdings „unumgänglich notwendig" von seinem vorherigen Beweise ab, „damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden". Die Idee der Möglichkeit des moralischen Lebenswandels aber ist kein Naturbegriff, sondern vielmehr ein Vernunftbegriff; d. h. dieser Begriff liegt a priori als radikaler und unverlierbarer Bestandteil in unserer Vernunft, und wir haben ihn uns nicht erst durch Abstraktion von den Erscheinungen der Natur gebildet. Er ist kein Produkt unserer Vernunft, sondern vielmehr ihre Konstitution auf Grund ihrer ursprünglichen natürlichen Anlage. Wäre die Idee der Möglichkeit des moralischen Lebenswandels ein blosser Naturbegriff, so müssten wir freilich auch mit Recht Bedenken tragen „selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unserer Willkür zu sein; denn wie es möglich sei, dass die blosse Idee einer Gesetzmässigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenkliche, die von Vorteilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden".

(S. 157, b.) Trotzdem gebietet das Gesetz in unserer moralisch veranlagten Vernunft unbedingt und absolut: Wir sollen ihm gemäss sein, und wir müssen es daher auch können.

c) Die Vorstellung von Gott.

Die Vorstellung von Gott ist eng verknüpft mit dem Gedanken der Glückseligkeit. Die Entstehung dieser Vorstellung ist folgende.

Zu oberst steht der Satz: „Ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden.“ (S. 98, 2. Absch., Z. 6). Vorher ist aber behauptet worden: Das moralische Gesetz bedarf „überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes,“ „das ist keines Zwecks.“ (S. 97, Z. 2. v. u.). Es muss versucht werden, den Widerspruch, der zwischen diesen beiden Sätzen besteht, in einem dritten Satze aufzuheben. Falls dies nicht gelingt, muss notwendig der eine dieser beiden Sätze falsch sein. Mit anderen Worten: dieser Widerspruch darf kein kontradiktorischer, sondern nur ein konträrer sein. Und das ist dann auch der Fall. Die Auflösung des Widerspruchs ist folgende. „Ob zwar . . . die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste, so kann es doch wohl sein, dass sie zu einem dergleichen in notwendige Beziehung stehe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäss genommen werden.“ (S. 98, Absch. 2). Diese Zweckbeziehung der Maximen auf ihre Folgen heisst finis in

consequentiam veniens. Ohne diese Zweckbeziehung ist zwar denkbar, wie die durch die moralische Maxime bestimmte Willkür wirken solle, „aber nicht wohin sie zu wirken habe.“ (S. 98, Z. 3 v. u.). So bedarf es wohl zur Rechtfertigung der Moral keines vorgestellten Zwecks als ihres Grundes, „aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor.“ (S. 99, Z. 2). Denn die Vernunft kann unmöglich die Frage unterdrücken: „was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme“ (Z. 4.) und in Beziehung auf welchen letzten Gedanken wir unser Tun und Lassen, das wir im Einzelnen nicht immer in der Gewalt haben, bringen sollen, um Einheit darin herzustellen. Diese „Idee von einem Objekte“ (Z. 8.), das die formale Bedingung aller endlichen Zwecke, die unsere pflichtmässigen Handlungen ausmachen, und das zugleich alles durch diese endlichen Zwecke Bedingte, worin unsere moralische Glückseligkeit besteht, in sich enthält, „das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen“ (Z. 12.) Diese Annahme eines höheren moralischen Wesens ist notwendig, weil ohne sie für die moralische Entschliessung „ein Hindernis“ (Z. 19) bestände. Die Vornehmheit und Selbständigkeit des moralischen Gesetzes ist aber trotz dieser Annahme gewahrt, weil diese Annahme wohl aus der Moral hervorgeht, keineswegs aber auch ihre Grundlage bildet; denn die Idee eines höchsten Guts setzt die sittlichen Grundsätze bereits voraus. Durch diese Annahme wird dann auch der unentbehrlichen „Verbindung der Zweck-

mässigkeit aus Freiheit mit der Zweckmässigkeit der Natur . . . . objektiv praktische Realität verschafft." (Z. 12. v. u.) Damit ist die Brücke von der Moral zur Religion geschlagen.

Zusammenfassung.

Den obigen Ausführungen ist folgender Grundgedanke gemeinsam. Religion und Moral sind nicht Sache des Erkennens, sondern des, durch Vernunftpostulate bedingten Glaubens. Hätte Religion und Moral etwas mit Erkenntnis zu tun, d. h. wären ihre vorgestellten Objekte nach Analogie der Dinge der sensiblen Welt für unseren Verstand erkennbar, so müsste ihre Wahrheit wissenschaftlich demonstriert werden können. In diesem Falle würden Religion und Moral unsere Einsicht um die wichtigste aller Erkenntnisse, nämlich die der Welt des Intelligibelen vermehren. Die Funktionen unseres Verstandes sind aber durch die Formen des Raumes und der Zeit bedingt. Wir sind daher auf Grund dieser eigentümlichen Organisation unseres Verstandes gänzlich unfähig, irgendwelche Objekte übersinnlichen Ursprungs wahrzunehmen. Der Inhalt der Religion und Moral kann deshalb auch nicht bewiesen werden, und die religiösen und moralischen Vorstellungen bedeuten folglich für uns auch keine Einsicht in die Zuständlichkeit der jenseitigen Welt. Trotzdem aber haben diese Ideen ihre objektive praktische Realität. Sie müssen bloss in ihrem Wesen richtig erkannt und von den gewöhnlichen, aber ganz haltlosen und irrtümlichen Vorstellungen befreit werden. Die objektive praktische Realität der moralischen und religiösen Ideen liegt in unserer

Vernunft. Sie sind für unser Denken unentbehrliche Postulate. „Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjekts) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effekt verschaffen kann, (dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem Zwecke angemessen ist, (auf Unsterblichkeit) ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der, ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt, dass man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen, und wenigstens die Wirkung derselben jedermann als Pflicht zumuten kann." (S. 255, Z. 2 v. u.)

Hegel gegen Kant.

In Hegel erstand der temperamentvollste, konsequenteste und erfolgreichste Gegner dieser Grundlehre Kants. Da nun das religionsphilosophische Problem letzten Endes ein erkenntnistheoretisches ist, müssten, um diese Streitfrage an der Wurzel zu fassen, die Erkenntnistheorie Hegels derjenigen Kants gegenübergestellt werden und ihre letzten beiderseitigen metaphysischen Voraussetzungen auf ihren Wert untersucht und miteinander verglichen werden. Eine solche Behandlung der vorliegenden Frage würde aber hier zu weit führen. Ich will mich daher an dieser Stelle darauf beschränken, nur die wesentlichen religionsphilosophischen Einwendungen Hegels aufzuführen, wie sie sich bereits als Folgerungen aus seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen darbieten. Seine Lehre von der spekulativen Natur

des Begriffs aber, auf die es hier zuletzt ankommt, muss ich hier, wie Hegel in seiner Religionsphilosophie selbst tut, aus der Kenntnis seiner Logik voraussetzen. (cf. W., 12. B., Berlin 1832, S. 386 ob.). Ganz kurz fasst Hegel seine erkenntnistheoretischen Einsichten in die Frage zusammen: „wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen soll, so wäre im Gegenteil vor allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hereinkomme?“ (S. 377, Z. 11 v. u.). Hegel geht davon aus, dass Kant selbst den Beweisen für das Dasein Gottes einen gewissen Wert zugesprochen habe und dies vor allem dem kosmologischen und dem physikotheologischen. Von dem letzteren behaupte Kant sogar: „es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas anhaben zu wollen. Die Vernunft kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, dass sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch den Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.“ (S. 36 8, Z. 8 v. u.). Trotzdem hat „Kant die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes um ihr Ansehen gebracht.“ Und dies mit Recht, denn „die Form des Verstandes-Schlusses“ „ist nicht im Stande, dasjenige, was der vernünftige Gehalt ist, auszudrücken.“ Dieses vermag allein „die religiöse Erhebung.“ Kants Kritik ist indessen „selbst unzulänglich“. (S. 390, Absch. 2). Dies soll jetzt an Beispielen erläutert werden.

Kant giebt selbst zu, dass der kosmologische Beweis soweit richtig geführt sei, bis er auf ein notwendiges Wesen schliesse, behauptet aber, dass die Folgerung von dem absolut notwendigen Wesen auf ein allerrealstes Wesen ein unvermittelter Sprung sei, der durch stillschweigende Zuhilfenahme des ontologischen Arguments ermöglicht werde. (S. 372—74). Diese Behauptung ist jedoch falsch. Der kosmologische Beweis bedarf zu dem Schlusse aus dem absolut notwendigen auf das allerrealste Wesen keineswegs des ontologischen Arguments; denn: „Das Seyn steht im kosmologischen Beweise bereits für sich fest“, weil „in der Bestimmung des absolut-notwendigen Wesens“ der Begriff des Notwendigen nicht nur den Inhalt (essentiam), sondern auch das Sein (existentiam) dieses Wesens in sich begreift. (S. 376). Demgemäss ist auch die Folgerung des allerrealsten Wesens aus dem absolut notwendigen eine durchaus genügend vermittelte. (S. 374). Der teleologische Beweis, sagt Kant, sei darum mangelhaft, weil in ihm „nur die Form der Dinge in Betracht komme“. (S. 452, Z. 9 v. u.). Demnach hätte Gott der Materie bloss die Form gegeben, die Materie selbst aber nicht geschaffen und wäre deshalb bloss Demiurg und nicht Schöpfer. Dagegen ist einzuwenden, dass die Unterscheidung der Form von der Materie eine „reine Verstandesabstraktion“ ist und nur auf die technische Produktion der Menschen anwendbar, dass aber, auf Gott bezogen, diese Trennung keinen Sinn hat, weil eine „formlose Materie ein Unding ist“. (S. 453). Wenn Kant ferner den Schluss von der Zweckmässigkeit der sichtbaren Welt auf die Weis-

heit und Allmacht ihres Schöpfers als nicht genügend vermittelt verwirft, so hat das eine gewisse Berechtigung. Hieran ist aber nicht der teleologische Beweis selbst schuld, sondern nur die falsche Form des Schliessens. Dadurch, dass von der geschaffenen Welt als der festen Grundlage ausgegangen und von ihr auf die Existenz Gottes geschlossen wird, gewinnt es den Anschein, als ob Gott durch das Dasein der Schöpfung selbst bedingt sei. (S. 454). „Der Angel, um den sich das Ganze, das Wissen von Gott und seine Erkenntnis, dreht", ist aber die Einsicht," dass das Seyn des Endlichen nicht das Affirmative ist, sondern dass vielmehr dessen sich Aufheben es ist, wodurch das Unendliche gesetzt und vermittelt ist." (S. 389 Abschn. 1).

Wie Kant den teleologischen Beweis dadurch zu Unrecht diskreditierte, dass er die Materie von ihrer Form trennte, so tut er dies mit dem ontologischen Beweise dadurch, dass er das Sein von dem Begriff loslöst. Dieses ist aber ebenso unstatthaft wie jenes und hat ebenfalls nur auf irdische Verhältnisse bezogen Wert. Inbetreff des „Allervollkommensten und Allerrealsten" jedoch fällt dieser Gegensatz weg. Dieser Ansicht waren auch Cartesius und Spinoza. (S. 480, Absch. 1.)

B. Die Anwendung des Kantischen religionsphilosophischen Prinzips auf das Christentum, oder: der reine Vernunftglaube und die historische Religion.

Der historische Kirchenglaube und der blosse Vernunftglaube schliessen nach Kants strenger Ansicht einander aus. Die Kirche ist die äussere Darstellung

der gläubigen Subjekte zu einer religiösen Gemeinde. Jede partikuläre Kirche aber ist ihrem Charakter nach eine zufällige. „Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit; hievon aber ist wiederum das Merkmal ihre Notwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit." (S. 212 unt.) Eine solche wahre Kirche zu begründen, vermag allein der reine Religionsglaube, weil dieser blosser Vernunftglaube ist, der jedermann mitgeteilt und von dem jedermann überzeugt werden kann. Der Kirchenglaube aber, der „ein bloss auf Fakta gegründeter historischer Glaube" ist, ist dadurch von vornherein in seiner Ausbreitung beschränkt, dass die Glaubwürdigkeit der berichteten Fakta nach den Umständen der Zeit und des Orts bedingt ist. Daher gibt es vielerlei Arten Kirchenglauben, aber nur einen reinen Religionsglauben. Daher hat dieser allgemeine Gültigkeit und ist notwendig, jener aber nur teilweise Gültigkeit und ist zufällig. Ein historischer Glaube kann nie eine allgemeine Kirche begründen, weil dazu eine Universalgeschichte verlangt werden müsste. Eine solche ist aber unmöglich, weil jede Geschichte gerade dadurch charakterisiert ist, dass sie zu einer bestimmten Zeit und an einem besonderen Orte geschehen ist und dass dieselbe Geschichte unwiederholbar ist. Sie kann daher auch nur aus den näheren Umständen, durch die sie bedingt ist, verstanden werden. Können nun diese besonderen Umstände nicht mehr genügend kontrolliert werden, so verliert die Geschichte ihre Glaubwürdigkeit. Der Kirchenglaube, der sich auf Geschichte stützt, ist daher

veränderlich, weil jede Geschichte nur die Kulturstufe ihrer Zeit wiederspiegelt und jede Zeit ihre besondere Kulturstufe hat. Er hat nur teilweise Gültigkeit, weil jede Geschichte räumlich begrenzt ist. Der reine Religionsglaube dagegen ist unveränderlich, weil die menschliche Vernunft zu allen Zeiten ein und dieselbe ist. Er hat allgemeine Gültigkeit, weil die menschliche Vernunft universal ist. Daher kann eine allgemeine Kirche nur durch den reinen Religionsglauben begründet werden.

Der reine Vernunftglaube ist die natürliche Religion im Gegensatz zum Kirchenglauben, der eine geoffenbarte Religion ist. Das Wesen der geoffenbarten Religion besteht in einer überlieferten heiligen Geschichte. Die natürliche Religion ist ein integrierender Bestandteil unserer Vernunft. Die geoffenbarte Religion hat daher einen bestimmten Ursprung in der Zeit, die natürliche Religion dagegen keinen Zeitursprung, sondern ist uns anerschaffen. Die natürliche Religion hat infolgedessen ihre „innere Möglichkeit" in allen Menschen, die geoffenbarte Religion indes nur in solchen, denen eine heilige Geschichte überliefert worden ist. Die geoffenbarte Religion bedarf deshalb zu ihrer Ausbreitung und Fortpflanzung einer urkundlichen Fixierung in heiligen Büchern, oder einer, in ihren Zugehörigen kontinuierlich fortdauernden übernatürlichen Offenbarung, während die natürliche Religion ein unverlierbarer Besitz der menschlichen Vernunft ist. Die geoffenbarte Religion ist daher auch im Gegensatz zur natürlichen Religion eine gelehrte Religion, d. h. sie bedarf zu ihrer Annahme des

Studiums und Verständnisses der heiligen Urkunden, was nicht jedermanns Sache ist. Die natürliche Religion setzt nur die allen Menschen angeborene Fähigkeit der praktischen Vernunft voraus.

Trotzdem kann nun eine geoffenbarte Religion sehr wohl dazu tauglich sein, eine allgemeine Menschenreligion zu begründen, nämlich in dem Falle, wenn sie ihrer inneren Beschaffenheit nach auch zugleich eine natürliche Religion ist, und das trifft zu, „wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben, zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort, weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein konnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist, und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objektiv eine natürliche, obwohl subjektiv eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erstere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergessenheit kommen, dass eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne dass dabei jene Religion doch das Mindeste weder von ihrer Fasslichkeit, noch an Gewissheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüter verlöre. (S. 254.) Eine historische Religion aber, die gleichzeitig dem moralischen Vernunftglauben ent-

spricht, ist „allein die christliche“. (S. 146.) Jedoch auch in der christlichen Religion tritt der moralische Vernunftglaube nicht so klar und einwandsfrei zu Tage, dass er sich gewissermassen eindeutig und mühelos jedem Blick erschlösse. Er ist hier unter einem bunten Kleide religiöser Geschehnisse und Symbole gleichsam verborgen und bedarf des kundigen Auges, das ihn ans Licht bringt. Das Christentum ist eine gelehrte Religion und bedarf der Auslegung. Wenn nun diese Auslegung keine willkürliche sein soll, so bedarf sie der Norm, d. h. sie muss das Wesentliche, den Kern der Religion blosslegen. Das Wesentliche an aller Religion ist aber, dass sie die „Erfüllung aller Menschenpflichten als göttliche Gebote“ hinstellt. (S. 207 unt.) Da dieses nun der Sinn des moralischen Vernunftglaubens ist, so ist dieser der berufene oberste Ausleger aller Religionen und somit auch des Christentums. Hiernach erleiden die Lehren des Christentums folgende authentische Deutung.

a) Die Person Christi.

In Christus hat die Idee des guten Prinzips tatsächlich Gestalt gewonnen. Diese Idee, das Urbild der sittlichen Gesinnung, zu verkörpern, ist zwar eines jeden einzelnen Menschen Pflicht, da uns diese Aufgabe von der Vernunft selbst gestellt wird; der Mensch aber, „der nie von Schuld frei ist“, kann dieses Ideal auch bei dem ernstesten Bemühen hier nie erreichen. Es ist uns daher unbegreiflich, wie sich diese Idee „in ihrer ganzen Lauterkeit“ in Christus habe personifizieren können und es bleibt uns nur übrig, dies als ein Geschenk „vom Himmel“ zu betrachten, damit „im praktischen Glauben

an diesen Sohn Gottes“ der Mensch die Kraft gewinne, „unter ähnlichen Versuchungen und Leiden“, die ein „Probierstein“ der sittlichen Gesinnung sind, ebenfalls siegreich zu bestehen. Wenn der Mensch den Glauben an den Sohn Gottes so praktisch bewährt, oder wenigstens sich dessen ernsthaft befleissigt, so kann er gewiss sein, dass er Gott wohlgefalle. (S. 155—57 ob.) Der Glaube an die Person Christi hat demnach diesen Sinn, „dass es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung.“ (S. 179, Z. 11.)

b) Stellvertretendes Leiden Christi.

Die Lehre von dem stellvertretenden Leiden Christi ist für jeden „vernünftigen Menschen“ unannehmbar, wenn sie so zu verstehen wäre, dass das blosse Glauben an eine für ihn geleistete Genugtuung schon den Erfolg hätte, dass seine Schuld faktisch getilgt wäre, ohne dass er es noch nötig hätte, sich für die Besserung seines Lebenswandels „die mindeste Mühe“ zu geben. (S. 214, letz. Absch.) Dagegen hat diese Lehre eine grosse praktische Bedeutung bei folgender Erklärung. Die Sinnesänderung wird als ein „Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menschen“ vorgestellt. Wenn nun auch der Mensch nach der Sinnesänderung „physisch, seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach, betrachtet, eben derselbe strafbare Mensch ist, ... so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als inelligibles Wesen) . . . moralisch ein anderer“. Die Versuchungen und Leiden, die jetzt an ihn herantreten, können daher nicht mehr dem neuen reinen Menschen gelten, sondern

müssen als Sühne auf den abgestorbenen sündigen Menschen bezogen werden. Das Leiden eines jeden wiedergeborenen Menschen ist so ein stellvertretendes. Christus nun, der ein „Repräsentant der Menschheit" ist, hat dieses stellvertretende Leiden durch seinen unschuldig gefundenen Tod zum Trost und zur Nacheiferung aller Wiedergeborenen zuerst erduldet. (S. 168—70). Da nun aber unser stellvertretendes Leiden unsere Schuld nie vollständig sühnt, bleiben wir doch nach wie vor strafbare Menschen, so können wir hoffen, vorausgesetzt, dass wir es am guten Willen nicht haben fehlen lassen, dass uns Gott in Anbetracht des gänzlich unverdienten Leidens Christi den Rest unserer Strafe erlassen wird. (S. 170—73 u. 218).

c) Die Lehre von der Dreieinigkeit.

Diese Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit kann unmöglich eine theoretische Erkenntnis enthalten wollen, so dass sie uns darüber Aufschluss geben könnte, „was Gott an sich selbst sei;" denn eine solche Einsicht von der göttlichen Natur stellt „ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes" Geheimnis dar. Dagegen hat diese Lehre „als Vorstellung einer praktischen Idee" ihren guten Grund. So als Glaubenssymbol richtig verstanden, drückt sie „zugleich die ganze reine moralische Religion" aus. Diese Lehre ist eine treffliche Formel für das moralische Verhalten Gottes den Menschen gegenüber, das ein dreifaches ist. Und somit enthielte diese Lehre den „Glauben an Gott 1. als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2. an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3. an ihn, den Verwalter seiner eignen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter." (S. 238—41.)

d) Das Gebot der Liebe.

Das oberste Gebot des Christentums: liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, drückt das moralische Verhältnis des Menschen aus, das ein doppeltes ist, nämlich, einmal in Beziehung auf Gott und dann in Beziehung auf die Menschen. Liebe Gott über alles, heisst dann soviel wie: „tue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder, als der unmittelbaren Wertschätzung derselben, d. i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles." Und: liebe deinen Nächsten als dich selbst, will dann besagen: behandele jeden anderen Menschen so, dass du ihn nicht als Mittel zur Verwirklichung deiner eigennützigen Zwecke ansiehst, sondern dass du ihn ebenso als Zweck betrachtest, wie dich selbst.

Diese beiden Gebote sind „nicht bloss Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die blosse Nachstrebung Tugend heisst." (S. 259.)

Anmerkung.

Diese rationalisierende Ausdeutung christlicher Lehr- und Glaubenssätze hat viel für sich, besonders aber, wenn sie von einem so hohen sittlichen Idealismus getragen wird, wie bei Kant. Es lässt sich nicht verkennen, dass der unmittelbare Anlass dazu in der christlichen Religion selbst liegt, wie auch die immer wiederkehrenden Versuche dazu in der Geschichte ihrer Dogmen dies bezeugen. Eine andere Frage ist es jedoch, ob die

christliche Religion ihrer inneren Beschaffenheit nach in einer solchen sittlich-vernünftigen Analyse restlos aufzugehen vermag, ob dies überhaupt irgend eine Religion zu tun vermag, ohne dabei wertvolle, wesentliche Bestandteile aufzugeben? Diese Frage wird in dem folgenden Abschnitte noch behandelt werden. Eine Bemerkung aber muss hier noch gemacht werden, die nämlich, dass die obige positive religionsphilosophische Darstellung Kants insofern einseitig ist und der Ergänzung bedarf, als Kant dabei ausschliesslich das Christentum berücksichtigt. Diese Ergänzung hat Hegel geliefert, indem er als Erster sämtliche Religionen in den Kreis der Betrachtung zog und systematisch gliederte. Dabei sprach er es nachdrücklich aus, dass jede Religion zu ihrer Zeit und an ihrem Ort die Wahrheit enthalte und doch wiederum keine vollständig. Diesen Gedanken hat seitdem die Religionsphilosophie nicht mehr fallen lassen. cf. Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsphilosophie, 2. B., S. 241, III.

C. Kants negativ-kritische Beurteilung der Religion.

Der vorige Teil der Darstellung hatte insofern einen bejahenden Charakter, als in ihm gezeigt wurde, wie Kant die historische Religion des Christentums mit dem moralischen Vernunftglauben in Einklang zu bringen versucht. Dagegen soll jetzt besonders derjenige Teil der Kantischen Religionsphilosophie hervorgehoben werden, der in Bezug auf alle historische Religion einen ausgesprochen verneinenden Sinn hat. Es ist dies das Kapitel der Wunder, Geheimnisse und Gnadenwirkungen,

das auch mit dem einen umfassenden Wort Kultus überschrieben werden kann. Welcher Wert kommt den kultischen Elementen in der Religion zu? Kant gibt darauf folgende Antwort. Alles rein Kultische in den historischen Religionen widerstreitet dem moralischen Vernunftglauben und ist daher verwerflich. Dieses ist die grosse Kluft, welche die geoffenbarte Religion von der natürlichen trennt. „Von einem tungusischen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder . . . . . zwischen dem ganz sinnlichen Mogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht tot!“ bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Konnektikut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben.“ (S. 275). Das, was allen diesen so verschiedenen Religionsstufen gemeinsam ist, ist das Bestreben, durch einen auf Gott persönlich gerichteten Dienst sich dessen Gunst zu erwerben. „Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vorteil zu lenken, ist eine Absicht, die sie alle haben; nur wie das anzufangen sei, darüber denken sie verschieden.“ (S. 276). Dieses widerstreitet direkt dem Prinzip der Moral und daher auch dem reinen Religionsglauben, der in seiner Befolgung das moralische Gesetz zur obersten Bedingung hat. Denn, „da der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen, den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden

Effekt verschaffen kann," entspringt, „so ist kein Bedenken hierüber," wenn die Frage: „wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, bloss als Mensch betrachtet, allgemein gültig beantwortet werden soll, — dass die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte bloss moralisch sein; denn die statutarische, (welche eine Offenbarung voraussetzt), kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist, oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden." (S. 202). Daher kann „folgender Satz, als ein keines Beweises benötigter Grundsatz" aufgestellt werden: „Alles, was ausser dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes." (S. 270). Die Meinung, dass himmlische Wesen zu Wirkungen der Gnade durch Gebet, Opfer, Kultushandlungen überreden zu müssen oder zu können, ist Schwärmerei; „denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand irgendworan erkennen, noch weniger auf ihn Einfluss haben, um ihn zu uns herabzuziehen." (S. 273). „Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn." (S. 273). „Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne, und vielleicht zur Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können." (S. 274). Von der religiösen Schwärmerei ist der religiöse Aberglaube zu unterscheiden. Die religiöse Schwärmerei ist der Wahn, Gnadenwirkungen in sich hervorbringen zu können, auf

Grund deren eine Art Umgang mit dem himmlischen Wesen zustande komme. Der religiöse Aberglaube hingegen ist der Wahn, durch blosse Handlungen des Kultus vor Gott gerechtfertigt zu werden. Aberglaube wird er darum genannt, „weil der Mensch sich blosse Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist, (d. i. dem sittlichen Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heisst schwärmerisch, wo sogar das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zwecks zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem anderen, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist." (S. 274). Es gibt „dreierlei Art von Wahnglauben. . . . . . . Erstlich, der Glaube etwas durch Erfahrung zu erkennen", was nach objektiven Erfahrungsgesetzen unmöglich ist; Wunderglaube. „Zweitens der Wahn das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserem moralischen Besten nötig, aufnehmen zu müssen; der Glaube an Geheimnisse. Drittens der Wahn, durch den Gebrauch blosser Naturmittel eine Wirkung" auf einen übernatürlichen Gegenstand, nämlich Gott, hervorbringen zu können und zwar so, dass Gott wiederum auf uns zurückwirke. Wird nun diese Rückwirkung Gottes auf unsere Sinnlichkeit bezogen, so ist es der Glaube an

Gnadenwirkungen, wird sie auf unsere Sittlichkeit bezogen, so ist es der Glaube an Gnadenmittel. Der Glaube an Gnadenwirkungen, der ein schwärmerischer Religionswahn ist, ist unter allen Umständen verwerflich, denn er bedeutet, „den moralischen Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muss, stattfinden kann.“ Der Glaube an Gnadenmittel ist freilich religiöser Aberglaube, hat aber insofern eine gewisse religiöse Berechtigung, „weil er ein an sich für manches Subjekt taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegenzuwirken, enthält.“ (S. 290—94). In diesem Falle muss aber für die Befolgung solcher an sich entbehrlicher Kultusverrichtungen zur unerlässlichen Bedingung gemacht werden, dass sie nur immer als Mittel zur Beförderung der moralischen Gesinnung und nie selbst als Zweck zur Anwendung kommen. Wer dagegen die Beobachtung statutarischer einer Offenbarung bedürfender Gesetze als „zur Religion notwendig hält“ und „Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden„ meint, „der verwandelt den Dienst Gottes in ein blosses Fetischmachen.“ Der Dienst Gottes aber ist ein vernünftiger und freier, wenn er ein moralischer ist. „In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre Aufklärung.“ (S. 277—78).

Schlussbetrachtung.

Der religionsphilosophischen Argumentation Kants liegt folgende Alternative zu Grunde: entweder ist der

Gottesdienst ein sittlicher, dann ist er ein wahrer, oder er ist ein kultischer, dann ist er ein kriecherischer Hofdienst und darum ein unsittlicher und somit zu verwerfen. Diese Alternative ist aber falsch; denn es ist Kant entgangen, dass der Gottesdienst sehr wohl ein kultischer sein kann, ohne dass er deshalb gegen das Moralgebot zu verstossen braucht, und zwar der Kultus als Selbstzweck angesehen und nicht bloss als Mittel zur Pflege moralischer Gesinnung, in welcher Form ihn Kant allenfalls zulassen will. Auf diesen Mangel mit Nachdruck hinzuweisen und der Religionsphilosophie gleichzeitig einen neuen beschreitbaren Weg zuzeigen, war Schleiermacher vorbehalten. Sogleich seine erste grössere Arbeit: die „Reden über die Religion . . . . “ hatten einen durchschlagenden Erfolg und wirkten epochemachend. Er beantwortet darin die Frage: was ist Religion? folgendermassen. Religion ist weder Moral, noch Metaphysik, noch ein Gemisch von beiden. Religion ist kein Wissen; denn die Menge des Wissens steht in keiner notwendigen Beziehung zu der Stärke der Frömmigkeit. Auch Moral und Religion sind zwei verschiedene Dinge; denn jene gehört der Freiheit an und betätigt sich in Handlungen, die Frömmigkeit aber gehört vornehmlich der Notwendigkeit an und ist ein Erleiden. „Darum da es so sehr weit um sich gegriffen hat, dass man in den heiligen Schriften vornehmlich Metaphysik und Moral sucht, und nach der Ausbeute, die sie hiezu geben, ihren Wert schätzt, so schien es Zeit, die Sache einmal bei dem anderen Ende zu ergreifen, und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchem sich unser Glaube

gegen Eure Moral und Metaphysik . . . befindet.“ (Reden, Berlin 1831, S. 41.) Religion ist Gefühl und Anschauung des Universums. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewustseins ewig getrennt von ihm.“ (S. 47.)

Diese unmittelbare Einheit der Anschauung und des Gefühls mit dem Ewigen kommt so zu stande. „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit, und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es herhorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein giebt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schosse herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion“. (S. 57.) Damit ist dann erläutert, was Schleiermacher schon vorher kurz so ausgedrückt hatte: „Wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche“. (S. 46.)

Man sieht, dass das, was Schleiermacher hier für das Wesen der Religion ausgiebt, noch etwas recht Unbestimmtes, Gestaltloses Zerfliessenden ist. Er beschreibt im grossen ganzen nur, das den Romantikern eigene Gefühl der ästhetischen Andacht in der Betrachtung der Natur und des Lebens. Dass die psycho-

logische Bewusstseinsform des Gefühls, die sich durchaus noch nicht mit der Einheit unseres Ichs deckt, ohne nähere inhaltliche Bestimmung, also rein formal gefasst, dazu genügen soll, das Wesen der Religion auszudrücken, ist der Grundirrtum Schleiermachers. Dies hat schon Hegel erkannt und mit Recht dagegen polemisiert. (cf. W. 11 B. S. 66—79.) Wenn nun Schleiermacher später in seiner Glaubenslehre dieses Gefühl als das der schlechthinnigen Abhängigkeit inhaltlich bestimmt, so liegt darin etwas Richtiges, nur dass auch diese Formel noch nicht zulangt, den Begriff des Religiösen zu erschöpfen und vor allem noch kein brauchbares Kriterium abgiebt zur Unterscheidung der einzelnen religiösen Erscheinungen ihrem inneren Wert nach, und dies ist doch erforderlich. Dennoch ist Schleiermachers Verdienst gross und besteht vornehmlich darin. „Die Religion erscheint nicht mehr als ein von aussen, etwa durch göttliche oder durch menschliche Belehrung an den Menschen herangetretenes und um äusserer Zwecke willen (jenseitige Seligkeit, irdische Nützlichkeiten, Stütze der Moral u. dgl.) nötiges, also dem Menschen selbst mehr oder weniger zufälliges Phänomen, sondern sie wird als die in seinem eigensten Wesen und seinem Verhältnis zum Weltganzen notwendig begründete psychologische Grundtatsache des höheren geistigen Lebens aufgezeigt. Mit dieser Verinnerlichung der Religion im menschlichen Geist war der Boden des alten (theologischen oder methaphysischen) Dogmatismus überwunden . . . “ (O. Pleiderer, Gesch. d. Religionsphilosophie 3. Afl. S. 308.) Schleiermacher hat denn auch den nach-

haltigsten Einfluss auf die Entwickelung der Religionsphilosophie ausgeübt. cf. den Artikel von J. A. Dorner in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 83 II. Heft. „Es ist der spätere Schleiermacher, welcher für die neuere Zeit grundlegend inbezug auf den Religionsbegriff gewirkt hat, insofern er die Religion ursprünglich als absolutes Abhängigkeitsbewusstsein ansieht.“ (S. 245) Weiter unten heisst es dann: „Die empirische Gestalt der Religion . . bestätigt“ es, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „für die Religion fundamental ist.“ (S. 253.) Im Folgenden weist J. A. Dorner dann darauf hin, dass die Schleiermachersche Definition der näheren Bestimmung und Ergänzung bedarf. „Damit ist freilich nicht gesagt, dass die Religion nicht auch noch anderen Inhalt haben könne. Im Gegenteil ist dieses Grundverhältnis so umfassend, dass, sobald es richtig begriffen ist, alle Modifikationen des religiösen Verhältnisses sich als nähere Bestimmungen desselben auffasssen lassen. Ja man kann sagen, dass eine Religion, welche bei dem blossen absoluten Abhängigkeitsbewusstsein stehen bliebe, höchst unvollkommen wäre. Vollkommene Religion ist nur da, wo das absolute Abhängigkeitsbewusstsein konkret bestimmt ist.“ Im Folgenden werden dann diese näheren Bestimmungen angegeben a) durch das Wissen, b) durch das Sittliche, c) durch das Aesthetische. Hiermit ist in der Tat unter Vermeidung aller bisherigen Einseitigkeiten das Richtige bei Kant, Schleiermacher und Hegel zu einer fruchtbaren Synthese gebracht. Und dies ist dann auch in der Hauptsache die Gestalt des Problems, die noch gegenwärtig das religionsphilosophische Denken beschäftigt.

Lebenslauf.

Ich, Max Lösment, bin am 24. September 1879 als zweiter Sohn des Schuhmachermeisters Peter Lösment und seiner Ehefrau Amalie geb. Banse zu Tilsit geboren und daselbst in der evangelischen Kirche getauft. Bis Herbst 1891 besuchte ich die lateinlose Mittelschule und von da ab das humanistische Gymnasium zu Tilsit. An dieser Anstalt erhielt ich Herbst 1901 das Zeugnis der Reife.

Von dieser Zeit habe ich bis Ostern 1907 ununterbrochen an der Albertina studiert und zwar bis Herbst 1904 Theologie, darauf bis Herbst 1906 Philosophie und Kunstgeschichte und zuletzt Medizin.

Vorlesungen gehört habe ich bei den Herren:

Achelis, Baumgart, Benrath, Bernecker, Busse, Dewischeit, Diehl, Dorner, Ecke, Friedberger, Giesebrecht, Haendcke, Hallervorden, Hoffmann, Jacoby, Kowalewski, Kühl, Lackner, Lezius, Meumann, Peiser, Pfeiffer, Prellwitz, Proeksch, Rossbach, Stange, Stieda, Walther, Wentscher, Winter, Zander.

Ich sage ihnen aufrichtigen Dank.

